Considerações (IN) Tempestivas sobre Nietzsche e Weber

Otávio Guilherme Velho

> Pode-se avaliar a honradez de um intelectual contemporâneo e em especial de um filósofo por sua postura com respeito a Nietzsche e Marx. Quem não admitir que não poderia levar a cabo o mais importante do seu trabalho sem contar com a obra desses homens se engana a si mesmo e engana aos demais. Nosso mundo intelectual foi modelado em sua maior parte por Marx e Nietzsche.
>
> *Max Weber* (1)

I

O reconhecimento do peso da influência de Nietzsche sobre Weber é relativamente recente. Embora se pudesse dar por suposta essa influência na medida da presença difusa de Nietzsche no ambiente intelectual alemão na época de Weber (Hughes, 1976), ou através de algumas referências explícitas e, em geral, específicas de Weber a Nietzsche, não se costumava ir além. A mudança de atitude pode ser bem caracterizada em um certo espaço de tempo na obra de um mesmo comentador: Raymond Aron. O silêncio absoluto a esse respeito em sua *A Sociologia Alemã Contemporânea* de 1936 (2) e

---

1 Em seleção de cartas por E. Baumgartem citada em Arthur Mitzman, 1976.

2 Silêncio que se espelha de forma particularmente absoluta em outros comentadores, mesmo em textos mais recentes, como o de Reinhard Bendix (1960) e o de Julien Freund (1966/1970).

a admissão necessária que aparece em seu *As Etapas do Pensamento Sociológico* em 1967 (vide também 1957).

As razões para essa demora certamente são várias, indo desde a parcimônia do próprio Weber em termos de reconhecimento esclarecedores, passando pelas conotações políticas que tenderam a ser atribuídas à obra de Nietzsche em função de sua apropriação por autores nazistas (com a mediação de pensadores como Stefan George e Oswald Spengler) e, possivelmente, pela própria segmentação dos intelectuais a que não é estranha uma intencionalidade no esforço fundador e diferenciador da sociologia em relação à filosofia.

Um marco nessa aproximação em termos de influência foi, sem dúvida, o texto consagrado à questão publicado em 1964 por Eugene Fleischmann (1977). E, entre nós, o capítulo correspondente no livro de Gabriel Cohn, *Crítica e Resignação* (1979).

Evidentemente, tratando-se de um gênero de perspectiva ainda pouco explorado e, dada a complexidade da obra de ambos os autores, o assunto está longe de esgotado entre os especialistas; e, entre nós, longe de socializado, mesmo enquanto questão entre os cientistas sociais. O presente texto, portanto, pretende caminhar nessa direção, como que em forma de notas de leitura. Nesse sentido, estará muito próximo e dialogará com Fleischmann e Cohn. Ao mesmo tempo, tenderá a minimizar a análise, não só em termos de origens, precursores e linhagens, mas também de "influências" no sentido de reconstituição histórico-causal, de demarcação de períodos (a aparente presença maior de Marx na obra de juventude e de Nietzsche nos últimos escritos de Weber), ou a questão da relação direta ou indireta entre os dois autores (nesse caso, através de figuras como Simmel, Stefan George e Jaspers). Aqui, também, preferirá estabelecer um diálogo, no caso entre os próprios dois autores, do qual a questão da influência será parte, mas, inclusive, em sentido metafórico; não estando afastada, sequer, a "influência" de Weber sobre Nietzsche. Essa opção, afora o exercício "weberiano" de livre escolha do objeto substantivo e o reconhecimento de incompetência para seguir outra via, expressa, também, certa opção por não pensar o "método" em abstrato. Assim, estar-se-ia colocando uma abertura para uma perspectiva alternativa ou complementar à expressa em termos de relações causais ou históricas, tal como indicada quando Donald Macrae sugere que, mais do que influência, o que Weber recebeu de

Nietzsche foi a *corroboração* de algumas de suas posições (1974: 65); ou então, abusando de uma expressão weberiana, abrindo espaço para considerações em termos de "afinidades eletivas".

Acrescente-se que, exatamente por se tratar o presente texto de um trabalho realizado por um cientista social, o esforço será ainda no sentido de estender-se mais na direção daquilo que é mais novidade (Nietzsche) e, por isso, renovador, do que parece conhecido.

II

Nietsche sempre foi, em sua obra, desconfiado em relação às palavras e aos conceitos. Já desde um fragmento de juventude coloca essa questão no centro de suas considerações "anti-humanistas" sobre o intelecto. Também desde aí está subentendida uma idéia "pragmatista" que expressará, de diversas formas, no decorrer de sua obra: a de que nem tudo que é *útil* é *verdadeiro.* Combinadas as duas idéias, a palavra, o conceito, portanto, em princípio, não são verdadeiros, mas podem ser úteis do ponto de vista da "vida". O humano, demasiadamente humano, estaria em não reconhecer isto ou, em palavras caracteristicamente candentes, em "mentir" ou dissimular sobre isto.

> "Todo conceito se origina de igualarmos aquilo que é desigual. Nenhuma folha é totalmente igual a outra, e o conceito 'folha' é formado por uma abstração arbitrária dessas diferenças individuais, esquecendo-se as distinções; e, então, isso dá origem à idéia de que na natureza possa haver algo mais além das folhas que seria 'folha' — alguma espécie de forma original a partir da qual todas as folhas tivessem sido tecidas, marcadas, copiadas, coloridas, urdidas e pintadas, mas por mãos inábeis, de maneira que nenhuma cópia teria saído como imagem correta, confiável e fiel da forma original. ... as verdades são ilusões das quais esquecemos o que são; metáforas que se gastaram e a seu poder sensorial; moedas que perderam as figuras e agora valem apenas como metal, não mais como moedas... ser veraz significa usar as metáforas costumeiras —

> em termos morais: a obrigação de mentir de acordo com uma convenção fixa, de mentir como em rebanho em um estilo obrigatório para todos." (Nietzsche, 1980: 46-7).

Considerações dessa ordem — espécie de antiplatonismo (Fink, 1965: 176) — serão incorporadas a seus livros posteriores. Não se trata, aqui, de discutir "precursores", nem as "raízes", remotíssimas, desse debate. Por outro lado, as articulações que podem ser estabelecidas entre essa postura e o conjunto da própria obra de Nietzsche são inúmeras, como, por exemplo, a indicada por Jaspers ao acentuar como as palavras são consideradas, geralmente, nomes para *estados extremos* (1965: 133). Também as aproximações com autores como Wittgenstein (Stein, 1981) parecem óbvias, bem como as que estão por serem feitas, a partir da utilização da noção de cultura pela antropologia.

No caso presente, interessa indicar a questão do *tipo-ideal* e do *perspectivismo* em Weber e as questões correlatas que, por sua vez, também podem ser referidas a Nietzsche.

Uma dessas questões correlatas é a discussão sobre a noção de *lei*. Weber coloca, claramente, como um vício, derivado das ciências naturais (como também do hegelianismo) a introdução indevida dessa noção na sociologia, na história e na economia. A partir daí, ele é considerado um expoente na sociologia (em oposição a Durkheim), da distinção radical entre a ciência natural e a ciência social (posição que, analogamente no campo do marxismo, ocupará mais tarde, Gramsci). Nietzsche vai na mesma direção mas, menos respeitoso em relação à ciência natural, coloca em questão a noção de lei *em geral, invertendo* a posição e não fazendo distinção fundamental entre os domínios científicos. Na verdade aquilo que para os cientistas sociais aparece consagradamente como posição polar de Weber, contraposta a Durkheim, introduzido Nietzsche, transforma-se em uma posição "intermediária". Diz Nietzsche:

> "Vamos aqui pôr de lado os dois conceitos comuns 'necessidade' e 'lei': o primeiro introduz um falso constrangimento no mundo, o segundo uma falsa liberdade. As 'coisas' não se comportam regularmente, de acordo com uma *regra:* não existem coisas (— são ficções que inventamos); e na mes-

> ma medida não se comportam sob o constrangimento da necessidade. Não há nenhuma obediência aqui: pois algo ser como é, tão forte ou tão fraco, não é conseqüência de uma obediência ou de uma regra ou de uma compulsão —.
>
> "O grau de resistência e o grau de superioridade de poder — eis a questão em todo evento: se, para nossos cálculos do dia-a-dia, sabemos como expressar isso em fórmulas e 'leis', tanto melhor para nós! Mas não introduzimos nenhuma 'moralidade' no mundo graças à ficção de que é obediente —.
>
> "Não há lei: todo poder retira a conseqüência última de si mesmo a cada momento. A calculabilidade existe precisamente porque as coisas não podem ser senão como são." (1968, § 634: 337).

Não é só entre os domínios científicos que Nietzsche não faz separação. O trecho acima mostra bem como posições que igualmente aparecem em Weber, porém *separadamente* — questão da "lei" (discussão de "método" em Weber) e questão do "poder" (política em Weber) — estão aqui *juntas e combinadas.*

Coloca-se aí interessante questão: a possibilidade de que, se não for por acaso que *ambas* as posições ressurgem com Weber, valer a pena uma releitura de sua obra, realizando articulações não explicitadas e que se contrapõem a interpretações consagradas que vão em direção oposta, minimizando as relações entre as suas várias partes (particularmente, isolando os textos metodológicos das análises substantivas, o que é extremamente "prático" do ponto de vista do cientista social pouco interessado em questões "filosóficas"). Isso, sem que se deva subestimar, como veremos, o significado fundamental que tem, em si, o fato de Weber, sistematicamente, organizar o seu material segundo esse *padrão de separação.*

Mesmo em relação à separação entre ciência natural e social, porém, valeria a pena verificar o que poderia haver, também, de tático e de "político" (o *momento* da discussão e o esforço de constituição de um domínio próprio), ou de simples cautela em não questionar versões consagradas em campos que não pretende trabalhar — cautela, porém, erigida em "método" — naquilo que é, em geral, considerado

essencial ao pensamento weberiano. Afora a questão da atribuição de significados como elemento distinguidor do social (referido à problemática do individualismo, a que faremos menção adiante), Weber, por vezes, parece achar que se deve mais a uma *coincidência* (e não à eficácia) a relação entre o "sucesso" das ciências naturais e o fato de "levarem a sério" a idéia de lei (Weber, 1949: 86).

Em Weber, a construção da noção de tipo ideal articula-se diretamente com a crítica da noção de lei (o que, aliás, neste diálogo, poderia nos ajudar a aprofundar a relação não tão óbvia em Nietzsche entre a crítica da linguagem e a da lei). O tipo ideal parece enquadrar-se na discussão de Nietzsche sobre a linguagem, antes de mais nada, porque é:

1º) uma *utopia* (não é "verdadeiro")
2º) inevitável
3º) extremado

É significativo para os nossos propósitos poder-se aplicar a Weber aquilo que Granier diz de Nietzsche quando busca mostrar (em contraste com Lukács) como o pragmatismo não o define de forma absoluta. Ou seja, que, ao passo que para os pragmatistas a utilidade seria critério de verdade, para Nietzsche, o era de *não*-verdade, de seu caráter fictício (Granier, 1966: 488). Nietzsche já dissera que, se pudermos expressar nossos "cálculos" em termos de leis e fórmulas, tudo bem; contanto que saibamos tratar-se de uma ficção. Em Weber:

> "Nada... é mais perigoso do que a *confusão* entre teoria e história oriunda de preconceitos naturalistas. Essa confusão se expressa em primeiro lugar na crença de que o 'verdadeiro' conteúdo e a essência da realidade histórica estão retratados em tais construções teóricas ou, em segundo lugar, no uso dessas construções como um leito de Procusto em que se deva forçar a história ou, em terceiro lugar, na hipostatização de tais 'idéias' como 'forças' reais e como uma realidade 'verdadeira' que opera por detrás da passagem dos eventos e que se realiza na história." (1949: 94).

No que divergem, então? Antes de mais nada, no humor aparente, que chega a expressar-se em forma de Juízos —

como na atitude em relação às bases kantianas da epistemologia — sugerindo, na expressão de Nietzsche, *gostos* também distintos. Nietzsche chega a demonstrar um verdadeiro horror aos conceitos, o leito de Procusto a que se refere Weber não representando um mero desvio da boa norma, mas uma manifestação fundamental do "humano, demasiadamente humano". Para Weber, trata-se de — reconhecida a sua verdadeira natureza — utilizá-los como instrumento. Em sua obra, sobretudo na *História Geral da Economia* e em *Economia e Sociedade,* transforma-se como que numa máquina incessante de produção de tipos ideais que desnorteiam o leitor. Nietzsche, por seu lado, tende a lançar mão da imagística poética, dos aforismos e da produção *igualmente incessante* e descarte de metáforas. Poder-se-ia imaginar caminhos mais opostos? É até nesse ponto que o "diálogo", enquanto contraste, parece tornar-se mais real, Weber estando como que representado, para um Nietzsche dionisíaco, por seus apolíneos antigos colegas e professores da Universidade de Basel, imagens da "seriedade" acadêmica. É o que se pode fantasiar quanto Nietzsche, em seu último dia de lucidez, antes de mergulhar de vez na loucura, despacha uma carta sedutora para o seu velho mestre, Jacob Burckhardt:

> "Caro Professor,
>
> "No final das contas eu preferiria muito mais ser um professor de Basel do que Deus; mas não ousei levar meu egoísmo privado tão longe a ponto de desistir por sua causa da criação do mundo. Veja, é preciso que se façam sacrifícios, onde quer que e como se viva..
>
> "Considere que agora nós temos lindas, lindas conversas. Turim (onde se encontrava) não é longe; faltam obrigações profissionais muito sérias no momento; um copo de Veltliner poderia ser obtido. *Négligé* em matéria de vestuário, uma exigência da decência.
>
> Afetuosamente, seu
>
> Nietzsche." (1980: 685-6).

Ser ou não ser *Deus* pareceria a questão. Ou seja, rebelar-se sobre-humanamente ou aceitar não só condições sociais

específicas, mas os próprios limites do intelecto humano na linha em que o definira, sobretudo, Kant.

Mas seria Weber tão conformista assim? O próprio Burckhardt, quando publicou suas aulas sobre a *História da Cultura Grega,* a que assistira Nietzsche, não provocara — pelo menos entre os filólogos — menos polêmica que *O Nascimento da Tragédia* do seu jovem discípulo. Turim talvez, de fato, não estivesse tão longe...

Uma hipótese é de que a "quadratura" de Weber está posta pelos limites dos seus próprios leitores, enganados pelo estilo e incapazes de levar a sério o que ele diz, dada a complexidade "sobre-humana" — ou "louca"? — da tessitura que urde.

Assim, dir-se-ia que, variando a música (uma sinfonia, talvez, a que, significativamente, comparara o seu trabalho), Weber, tanto quanto o Nietzsche-Zaratustra, era também um *dançarino.* Um pouco pesado, talvez, mas dançarino. Ele também poderia dizer à vida:

> "Eu danço em seu encalço, eu sigo por onde quer que seus traços se vislumbrem. Onde está você? Dê-me sua mão! Ou apenas um dedo!" (Nietzsche, 1980: 337).

E saberia, portanto, que a vida, ela própria, é também uma dançarina. Disfarçadamente, não é isso o que Weber está dizendo?

> "Quanto mais inclusivas as relações a serem apresentadas, e quanto mais multifacetado o seu *significado* cultural, *mais* a sua exposição sistemática compreensiva em um sistema conceitual aproxima-se do caráter de um tipo ideal, e menos é possível operar com apenas um tal conceito. Em tais situações as tentativas freqüentemente repetidas de descobrir sempre *novos* aspectos significativos pela construção de novos conceitos típico-ideais é tão mais natural e inevitável. Todas as exposições, por exemplo, da 'essência' do Cristianismo são tipos ideais que gozam apenas de uma validade necessariamente muito relativa e problemática quando se pretende encará-las como o retrato histórico de fatos empiricamente existentes..." (1949: 97).

Complementarmente à imagem da dança, não está aqui também presente a idéia de *jogo,* tão central em Nietzsche desde *O Nascimento da Tragédia,* através da visão heraclitiana da criança que, brincando, "coloca pedras aqui e ali e constrói morros de areia apenas para derrubá-los de novo" (1967, § 24: 142)?

O problema está em que, apesar de suas advertências, os tipos ideais criados por Weber tenderam a ser, *eles mesmos,* coisificados na forma de um weberianismo vulgar e de uma crítica igualmente vulgar. Por esse ângulo, certamente a "tática" de Nietzsche permitiu que escapasse a sorte idêntica; às custas, porém, de outras formas de vulgarização e de ter tornado fácil, sobretudo no campo da ciência, considerá-lo inconsistente e não levá-lo a sério.

É, de certa maneira nesse contexto, pensado, embora, em termos de *estilo,* que, significativamente, aparece a única referência feita por Walter Kaufmann — o mais consagrado estudioso de Nietzsche nos Estados Unidos — a Weber, e não no seu volumoso livro dedicado a Nietzsche (1974), mas apenas em introdução à *Genealogia da Moral,* a propósito das acusações de anti-semitismo feitas a Nietzsche, mas não a Weber que, no entanto, muito teria devido a ele em sua sociologia da religião:

> "Será que um *scholar* pode ter o benefício de qualquer dúvida, contanto que não tenha a presunção de escrever bem?" (Kaufmann, 1969: 9).

III

Klossowski (1978: 362-3) sugere que o aforismo servia para Nietzsche como linguagem alternativa à conceitual da compreensão daquilo que é incorporável sem passar pelo intelecto. Teria isso algo a ver com o chamado "método compreensivo" em Weber, supostamente derivado de autores diversos, entre os quais aparecem Simmel e Jaspers (Freud, 1970: 73), tidos como ponte entre Nietzsche e Weber?

Até certo ponto, parece que sim. Sobretudo, se os contrastarmos com outras posições. Weber chega mesmo, ao expor as bases da sua sociologia compreensiva, a apresentar, indiretamente, a melhor defesa que Nietzsche poderia desejar da acusação de que subestimaria as estruturas objetivas. Quando Stern diz, referindo-se a Nietzsche:

"... existem aspectos da vida social (tais como a lei, a política ou a troca econômica) que possuem uma dialética própria e para os quais, portanto, juízos de valor pessoais imediatos são irrelevantes... A crítica não é de que ele (Nietzsche) deixou de fornecer aquilo a que nunca se propôs — uma sociologia sistemática — mas que a visão da sociedade e do indivíduo que se segue das suas reflexões sobre a moralidade social redundam em um individualismo quase absoluto que não fornece um relato da maneira como são as coisas no mundo." (1981: 132).

Bem poderia ter levado em conta — se estivesse atento para isso e independentemente de concordar ou não — que, justamente Weber, em geral, considerado o sociólogo por excelência, dissera:

"Para outros fins de conhecimento ou tendo em vista finalidades práticas pode ser conveniente e até simplesmente inevitável tratar determinadas formações sociais (estado, cooperativas, companhia anônima, fundação) como se fossem indivíduos (por exemplo, como sujeitos de determinados direitos e deveres ou de determinadas ações de alcance jurídico). Para a interpretação compreensiva da sociologia, pelo contrário, essas formações não são outra coisa senão desenvolvimentos e entrelaçamentos de ações específicas de pessoas individuais, já que só essas podem ser sujeitos de uma ação orientada por seu sentido." (1964: 12).

E a posição de Weber é de tal maneira radical nessa direção — tendo a ver com uma postura de combate frente à coisificação (Mitzman, 1976: 17), através da via de uma ênfase na *atividade* estruturante — que adverte no sentido de que, mesmo quando estiver trabalhando com conceitos semelhantes aos de estruturas conceituais de natureza coletiva, que representam outras maneiras de enfrentar-se com a realidade, esta-lo-á fazendo, apenas, para alcançar uma *terminologia* inteligível. Simplesmente aqui, também, em boa parte, a vulgarização ignora a sua advertência, invertendo um dos elementos mais característicos do seu trabalho. Como também,

ali onde busca expressar na terminologia essa diferença, é traído pela tradução a outras línguas que não possuem certos recursos do alemão: tal como é o caso das expressões utilizadas por Weber *Vergesellschaftung* e *Vergemeinschaftung*, indicadores de *processo* e de *ação* mas, em geral, confundidas com as expressões clássicas em Tonnies de comunidade *(Gesellschaft)* e sociedade *(Gemeinschaft)*. (3)

Certamente, há aí um parentesco entre Weber e Nietzsche muito mais profundo e interessante, mesmo que por afinidade, do que eventual consangüinidade, por vezes estabelecida, devido a origens históricas evidentes no tratamento de certas áreas temáticas substantivas. E se chegar a haver, de fato, relação entre a sociologia compreensiva weberiana e o uso de aforismos em Nietzsche, que é sugerido por Klossowski, será até possível imaginar que, ao centrar aí uma distinção fundamental entre ciência natural e ciência social, Weber terá, na verdade, deixado aberta uma fresta para realizar uma aproximação desta com aquilo que Nietzsche consideraria como filosofia, num sentido "irracionalista" que, dificilmente, afloraria nas interpretações usuais: talvez, na expressão de Jaspers (1965: 18), uma ciência inspirada filosoficamente.

I V

A construção de sempre novos tipos ideais está em Weber, como vimos, associada à idéia de assumir sempre novos pontos de vista e esses, por sua vez, associam-se a atribuições diversas de significados:

> "Nas ciências sociais empíricas, como vimos, a possibilidade de conhecimento significativo daquilo que é essencial para nós na riqueza infinita dos eventos está associada à aplicação permanente de pontos de vista de um caráter especificamente particularizado, os quais, em última análise, são orientados na base de idéias avaliativas. Essas idéias avaliativas, por sua vez, são empiricamente descobríveis e analisáveis como elementos da conduta humana significativa..." (Weber, 1949: 11).

3 O que não deixa de ser objeto de advertências, como a de nota da edição do Fondo de Cultura Económica de *Economia e Sociedade*, 1964 : 33.

Chega, mesmo, a explicitar uma expressiva preferência por uma atitude de *gourmée* — que, para ele, se aproximaria do *artístico* — na capacidade de produzir conhecimento novo, interpretando fatos já conhecidos, de acordo com novos pontos de vista; em contraposição à atitude de "glutão" do especialista temático, não interpretativo — o que, certamente, já constitui, por si, uma idéia avaliativa, na linha de um *ethos* aristocrático. Diz, porém:

> "Toda pesquisa nas ciências culturais em uma era de especialização, uma vez esteja dirigida para um certo assunto através de conjuntos particulares de problemas e que tenha estabelecido os seus princípios metodológicos, considerará a análise dos dados como um fim em si mesmo. Deixará de avaliar os fatos individuais em termos de sua relação com idéias valorativas íntimas." (1949: 112).

É realmente difícil imaginar que, ao escrever tal passagem, Weber não tivesse em mente observação muito próxima feita por Nietzsche.

> "Em um meio democrático, onde todos são especialistas, o *para quê*? e o *para quem*? ficam faltando." (Nietzsche, 1968: 45n).

E, no entanto, o texto citado de Weber foi publicado em 1904, ao passo que esse trecho de Nietzsche, parte de um dos esboços de plano de livro de *Vontade de Potência,* por ele deixado, só foi tornado público em 1911! (Kaufmann, 1980: XVII, 44-5n).

Weber, apesar de suas preferências, aceita como normalmente insuperável essa situação numa sociedade de massas, a que se associa o empreendimento científico; o que, de qualquer maneira, introduz uma *nuance* na interpretação abstrata da separação entre valor e ciência, pelo menos, *o modo* de separação tornando-se crucial. No caso de fato, o horizonte do conhecimento estaria sempre dado pelas grandes questões cultrais colocadas, por suposto, para a sociedade. Apesar, porém, de que tal como a coruja de Minerva, na esteira do movimento da sociedade, a ciência também.

> ". . . se prepara para mudar sua posição e o seu aparato analítico e para observar o fluxo dos eventos das alturas do pensamento." (Weber, 1949: 112).

Nietzsche, por sua vez, insiste numa crítica ao cientificismo. Na verdade, como lembra Jaspers, para ele, também

> "... esteja a vontade de ciência apoiada por propósitos práticos (utilidade), a moralidade da verdade, o gozo de uma consciência meramente contemplativa ou os objetivos colocados pela filosofia, em todo caso, é sempre algo extracientífico que dá origem à ciência e fornece o seu significado." (Jaspers, 1965: 177).

Na valorização da pluralidade de pontos de vista (ou perspectivas), Weber e Nietzsche estão muito próximos. E essa aproximação não é de pouca importância, pois é por aí que ambos relativizam as totalidades e os cursos definidos da história, podendo ser colocados juntos em uma posição que, pelo menos nesse ponto, os contrapõe à grande tradição hegeliana.

O seguinte fragmento de Nietzsche, no entanto, serve para demonstrar, em forma condensada, alguns pontos importantes onde, se identificam (1º e 3º parágrafos) e onde se separam (2º e 4º parágrafos):

> "Contra o positivismo que estaca diante dos fenômenos — 'Só existem *fatos*' — eu diria: Não, fatos é precisamente o que não há apenas interpretações. Não podemos estabelecer nenhum fato 'em si': talvez seja tolice querer fazê-lo.
>
> "Tudo é subjetivo', diz você; mas até isso é interpretação. O 'sujeito' não é algo dado, é algo acrescentado e inventado e projetado por detrás daquilo que existe. — Finalmente, será necessário supor um intérprete por detrás da interpretação? Até isso é invenção, hipótese.
>
> Na medida em que a palavra 'conhecimento' tenha algum significado, o mundo é cognoscível; mas, por outro lado, é *interpretável,* não possui nenhum significado por detrás, mas inúmeros significados — 'Perspectivismo'.
>
> "São nossas necessidades que interpretam o mundo; nossos impulsos e seu a favor e contra. Todo impulso é uma espécie de desejo pelo poder; cada um possui sua perspectiva que gostaria de obrigar todos os outros impulsos a aceitar como uma norma." (1968, § 481: 267).

Enfim, quanto a questão do sujeito, estabelece-se em Nietzsche uma relação que não aparece em Weber. Como diz Klossowski:

> "... dessa pluralidade de perspectivas resulta não somente que tudo não é jamais senão interpretações, mas que o sujeito, ele mesmo que interpreta, não é um." (1978: 317).

Ou, como diz, em síntese, o próprio Nietzsche:

> "Minha hipótese: o sujeito como multiplicidade." (1968, § 490: 270).

Nesse sentido, poder-se-ia dizer que Stern, tal como citado acima, estaria mais próximo do alvo se estivesse se referindo a Weber do que a Nietzsche. Para Weber existe, assumidamente, uma unidade privilegiada para a análise compreensiva na medida em que *locus* da significação é o indivíduo. Apesar de que:

> "Em todo caso devem eliminar-se tanto o enorme equívoco de pensar que um método indvidualista significa uma valorização individualista, como a opinião de que uma construção conceitual de caráter inevitavelmente (em termos relativos) racionalista significa uma crença no predomínio de motivos racionais ou simplesmente uma valorização positiva do 'racionalismo'." (Weber, 1964: 15).

Essa colocação é consistente com toda a postura de Weber, e a negação explícita da valorização do racionalismo é, também, um ponto que não se costuma enfrentar. Todavia, tomada como um todo, essa colocação continua a ser uma das mais polêmicas em sua obra. E, conforme já vimos no caso do "método" e da "política", uma "arqueologia" pode, eventualmente, pôr em questão as próprias separações de domínio que sistematicamente realiza. Nietzsche, certamente — na linha posteriormente desenvolvida por Foucault nele inspirada —, não aceitaria pacificamente essas afirmações e buscaria ver o que de substantivo, de valorativo ou de *gosto* informa o "método". Mesmo porque, embora coincidam na aceitação das bases extracientíficas da atividade científica, em Nietzsche não se trata apenas de uma questão de

"opções", mas das distintas sublimações da vontade de potência envolvidas.

No próprio Nietzsche, o seu último trecho citado poderia supor *outro* "método". Todavia, sua posição epistêmica mais geral não lhe sugere um método abstratamente. Assim, suas colocações — à primeira vista psicologizantes — devem ser comparadas com outras em que fica evidente buscar *historicizar* a própria noção de indivíduo, numa *démarche* que para os antropólogos, certamente, lembrará a obra de Louis Dumont e os seus prolongamentos entre nós:

> "Durante os períodos mais longos e remotos do passado humano, a dor de consciência não era de maneira alguma o que é agora. Hoje sentimo-nos responsáveis apenas por nossa própria vontade e ações, e encontramos nosso orgulho em nós mesmos. Todos os nossos professores de direito partem desse sentido de *self* e de prazer no indivíduo, como se isso tivesse sido sempre a fonte da lei. Mas durante o mais longo período do passado humano nada era mais terrível do que sentir que nos mantínhamos por nós mesmos. Estar sozinho, experimentar coisas por si, nem obedecer nem mandar, *ser um indivíduo* — isso não era um prazer, mas uma punição; sentenciava-se à individualidade. A liberdade de pensamento era sentida como o próprio desconforto. Ao passo que experimentamos a lei e a submissão como compulsão e perda, o egoísmo é que era anteriormente experimentado como algo doloroso e como miséria real. Ser um ser e avaliar-se de acordo com seu próprio peso e medida — isso ofendia o gosto nesses tempos. Uma inclinação por fazer isso seria considerada loucura, pois estar sozinho era associado a toda miséria e medo. Nesses tempos, 'livre arbítrio' estava associado intimamente com uma má consciência; e quanto mais não livre eram as ações e quanto mais o instinto de rebanho em detrimento de qualquer senso pessoal encontrava expressão em uma ação, mais moral se sentia." (Nietzsche, 1974, Livro 3, § 117: 175. Minha ênfase).

No rebanho, portanto, os significados são *dados*. Sendo que, modernamente, haveria uma tendência a tratar o rebanho como indivíduo.

Na medida em que relativiza e historiciza pelos dois lados (indivíduo *e* rebanho) a visão daquilo que Weber denomina "sociologia organicista" (1964: 13) será em Nietzsche — tal como personificada para ele em Herbert Spencer, invectivado por diversas vezes em suas notas — igualmente crítica:

> "Até os ideais da ciência podem ser profundamente, porém de modo completamente inconsciente, influenciados pela decadência: toda a nossa sociologia é prova disso. A objeção a ela é de que por experiência conhece apenas a forma da decadência da sociedade e, inevitavelmente, assume seus próprios instintos de decadência como normas de juízo sociológico.
>
> "Nessas normas a vida que está declinando na Europa hodierna formula os seus ideais sociais:...
>
> "A nossa sociologia inteira simplesmente não conhece outro instinto senão o do rebanho...
>
> "Como biólogo, o sr. Herbert Spencer é um decadente; como moralista também..." (1968, § 53: 33).

Por esse fragmento, que seria parcialmente incorporado ao *Crepúsculo dos Ídolos* (1980, § 37: 541), percebe-se não se tratar de uma crítica em termos de erro ou limitação, simplesmente, mas de uma analítica em que se vê essa sociologia como expressão de determinadas formas e forças sociais e de um *modo de pensamento.*

Adiante, voltaremos à questão da sociologia. Por ora, interessa fixar, sobretudo, que o perspectivismo nitzschiano está articulado, mas não limitado como em Weber, ao ponto de vista dos indivíduos. A própria possibilidade de um observador utilizar-se de diversas perspectivas — o que é um inexplicado em Weber — está baseada no fato de *ele próprio as conter,* de maneira a "compreender" os outros e, ao mesmo tempo, superá-los na unidade (momentânea) do seu pensamento:

> "O homem mais sábio seria o mais rico em contradições, que teria, por assim dizer, antenas para todos os tipos de homens — tal como os seus grandes momentos de *grandiosa harmonia* — um acidente raro mesmo em nós!" (1968, § 259: 150).

E, portanto, já aqui não se trata, simplesmente, da reação de um ator a um objeto externo, o círculo das possibilidades múltiplas compondo, também *internamente,* o movimento do eterno retorno. E as "antenas" desse reviver de todos os pontos de vista avaliativos podendo ser aproximadas, como o faz Jaspers (1965: 35), do *Verstehen,* não por acaso — sugere-se aqui — postulado central na sociologia compreensiva de Weber; o que abre a perspectiva, pelo menos, de uma complexificação do "individualismo" weberiano, seguidamente tratado com pouco caso pelos críticos mais sofisticados.

V

A questão do ator individual leva-nos, a seguir, à da *ação social.* Segundo Weber, a ação social é orientada pelas ações dos outros. E, dentre as ações sociais possíveis, destaca a ação *racional,* associada a um cálculo da vontade consciente na articulação entre meios e fins, por relacionar-se em nossa sociedade a um processo mais geral de *racionalização.*

O privilegiamento excludente da ação orientada pelos outros Nietzsche consideraria (sem negar a sua existência) como *reativo* e característico, também, de determinadas formas sociais, a sociologia de Weber nesse ponto se identificando com a sociologia *tout court.* Tratar-se-ia de uma generalização da perspectiva do "escravo" em oposição à do "senhor", generalização essa característica de uma era "plebéia" ou democrática. Por agora, no entanto, trata-se de discutir a questão da *vontade,* que Fleischmann caracteriza como uma das influências mais significativas de Nietzsche sobre Weber. É curioso que Fleischmann não tenha dado a devida importância nesse particular ao fato de o livro de Simmel que, segundo ele próprio, teve influência decisiva em Weber, no que diz respeito às idéias de Nietzsche, ser sobre este (cuja influência, por sua vez, sobre Simmel em questões como a do conflito e do cosmopolitanismo é patente), mas também sobre... Schopenhauer. Acresce que Fleischmann parece aproximar bastante Nietzsche e Schopenhauer. E, no que diz respeito, especificamente, à questão da vontade, chega a dizer que "pôr o início da série causal na vontade" foi um passo inicialmente dado por Schopenhauer e, depois, por Nietzsche (Fleischmann, 1977: 174n). Lembra ainda, a propósito da vontade, o interesse de Weber pelo grupo do poeta Stefan Ge-

orge em contraste com a pouca impressão que lhe causava o movimento psicanalítico (: 167).

Pois essas observações feitas por Fleischmann permitem uma hipótese diferente da sua quanto ao "pensamento weberiano como encarnação concreta das considerações abstratas de Nietzsche" (: 165), respeitada a sugestão da importância de Simmel sobre Weber, possivelmente, em detrimento da influência de Rickert, considerada decisiva por muitos comentadores (Runcimann, 1972: 9). E, embora nessa linha restasse aprofundar a influência de Schopenhauer sobre Simmel, é curioso observar que, ao passo que as observações de Nietzsche sobre o cosmopolitanismo vão reaparecer quase *ipsis litteris* em Simmel, em Nietzsche elas são feitas articuladas à expressão do que seja o moderno *niilismo,* de que, precisamente, Schopenhauer seria para ele a expressão maior (Nietzsche, 1968, Livro I, esp. § 71).

Não só se poderia relativizar, na base do que já foi visto, essa distinção e aproximação simples entre Nietzsche e Weber em termos de abstrato e concreto, como também se poderia sugerir o interesse em se ver como Weber terá combinado, ecleticamente (como era reconhecidamente do seu feitio), Nietzsche e Schopenhauer.

No que diz respeito, particularmente, à questão da vontade, a hipótese alternativa seria a de que Weber estaria muito mais próximo de Schopenhauer do que Nietzsche quanto à *concepção* de vontade, aproximando-se de Nietzsche na sua *valorização.* E a distância entre Nietzsche e Schopenhauer a esse respeito pode ser facilmente aquilatada por diversas observações explícitas de Nietzsche, onde se diz coisas como:

> "A incompreensão básica [concepção] de Schopenhauer sobre a vontade... é típica: rebaixando o valor [valorização] da vontade até o ponto de cometer um verdadeiro erro." (1968, § 84: 52).
>
> "Será a 'vontade de potência' uma espécie de 'vontade' ou idêntica ao conceito 'vontade'? Será a mesma coisa que desejar? ou comandar? Será aquela 'vontade' da qual Schopenhauer disse ser o 'em si das coisas'?
>
> "Minha proposição é que a vontade da psicologia até agora é uma generalização injustificada, que essa vontade de fato não existe, que ao invés de apreender a idéia do desenvolvimento de uma vontade definida em muitas formas, eliminou-se o ca-

ráter da vontade subtraindo-lhe o conteúdo, o seu 'onde?' — esse é o caso no mais alto grau de Schopenhauer: o que ele chama de 'vontade' é uma mera palavra vazia. É menos ainda questão de uma 'vontade de viver', pois a vida é apenas um caso especial da vontade de potência; — é arbitrário asseverar que tudo busca entrar *nessa* forma da vontade de potência." (1968, § 692: 369).

Essas observações não poderiam, a partir da posição de Nietzsche, ser dirigidas ao próprio Weber? Poder-se-ia retrucar que a vontade em Weber, tal como em Nietzsche, está referida à questão do poder, sendo mesmo a questão do poder e da dominação em Weber uma das temáticas mais usualmente associadas a Nietzsche. Isso, sem dúvida, dá à vontade em Weber uma positividade *(valor* no sentido de Nietzsche) que o aproxima de Nietzsche. Todavia, mais uma vez, em Weber as coisas estão *separadas:* de u:m lado temos *vontade* e, de outro, o *poder* como dado externamente na relação estabelecida no cruzamento das vontades. A vontade, enquanto tal, não tem a ver, intrinsecamente, com o poder em Weber. E, mais ainda, em Nietzsche a questão mais ampla diz respeito à *potência,* em todas as suas sublimações possíveis: por exemplo, na forma de demandas sucessivas por *justiça* — onde se exerce, preferencialmente, o "poder dos fracos", passando por *liberdade, igualdade* e... *poder,* propriamente. Nem todas podem ser associadas estritamente ao poder no sentido weberiano de *imposição* da vontade, mesmo quando se opte por respeitar a distinção entre poder e potência, ao se traduzir em Weber *Herrschaft* como poder e *Macht* como potência, e não, como entre outros na conhecida edição do Fondo de Cultura Económica de *Economia e Sociedade, Herrschaft* como dominação e *Macht* como poder (Weber, 1964, esp. vol. I, cap. I, item 2, § 16: 43) (4).

O próprio Simmel parecia ter consciência clara das articulações do monismo schopenhauriano com uma moral igualitária, a supressão do *pathos* aristocrático da distância e o nivelamento cultural (Granier, 1966: 387). E a aceitação de Weber, no fim da vida, precisamente disso, enquanto realidade ou mesmo imperativo social e cultural poderá, também,

---

4 Comparar com a edição italiana da mesma obra (*Economia e Societá,* Vol. I, Edizioni di Comunitá, Milano, 1974), esp. p. 51-2 e a advertência de Pietro Rossi na introdução (p. LVII).

indicar a transformação em conceitos de categorias que "colam" com contextos específicos: no caso, espécie de coisificação socialmente realizada (e não apenas na cabeça de um observador) da vontade de potência, presente então, necessariamente, para a ciência, mesmo quando analisando outros contextos. (5).

Em Nietzsche é bem claro, como frisa Deleuze, que:

> "Vontade de potência não quer dizer que a vontade queira a potência... Deve-se interpretar a vontade de potência de maneira totalmente distinta: a potência é *aquilo que* quer na vontade." (Deleuze, 1977: 96).

E Granier, por sua vez, acentua (sem estar se referindo ao contraste aqui construído) que quando Nietzsche corrige em cada caso particular a tendência de nosso espírito a identificar a potência *(puissance)* com as manifestações concretas da violência, da autoridade, da dominação, o que está em jogo, em última instância é negar, precisamente, a sua identificação com o poder *(pouvoir)* (1966: 398).

Questão articulada à discussão sobre ação racional e vontade é a do *inconsciente,* categoria periférica na obra de Weber e central na de Nietzsche; questão a que não é estranha a atitude de Weber diante da psicanálise, identificada por ele com uma autocomplacência inaceitável pelos valores ascéticos — os quais, por sua vez, Nietzsche analisa e critica.

Em geral, ao discutir essa questão, Nietzsche está polemizando com Schopenhauer; mas o fato de que boa parte do que ele diz pode ser dirigido a Weber é ainda significativo na linha da argumentação desenvolvida acima. E é, precisamente, a partir da discussão da vontade que se desencadeia a questão:

> "Nós acreditamos na vontade a tal ponto que da nossa experiência pessoal introduzimos uma causa nos eventos em geral (i. e., intenção como causa de eventos)." (Weber, 1968, § 478: 264).

---

5 Questão que seria interessante discutir tendo por base a produção da moderna ciência política e que, na antropologia, dá origem a uma clássica objeção feita por Raymond Firth ao uso que faz Edmund Leach da noção de poder em seu *Political Systems of Highland Burma* (Foreword, p. VII-VIII).

Pois:

"Por um longo tempo, o pensamento consciente foi considerado o próprio pensamento. Só agora desperta em nós a verdade que, de longe, a maior parte da atividade de nosso espírito permanece inconsciente e não sentida. ..." (Nietzsche, 1974, Livro 4, 333: 262).

Donde, em relação ao que Weber denominaria "ação racional":

"Não serão a 'meta' o 'propósito' seguidamente não mais do que um pretexto que enfeita, uma autodecepção da vaidade após o evento, a qual não quer reconhecer que o navio está *seguindo* a corrente na qual entrou acidentalmente? que 'quer' ir nessa direção *porque precisa?* Que possui uma direção, certamente, mas de modo nenhum, um timoneiro?" (1974, Livro 5, § 360: 316).

"Quando se vê como necessário transformar a *razão* em um tirano, como foi o caso de Sócrates, o perigo não pode estar sendo pequeno de que outra coisa desempenhe o papel de tirano. A racionalidade foi então vista como salvadora; nem Sócrates nem seus 'pacientes' possuíam uma opção a ser racional: ... O fanatismo com que toda a reflexão grega se joga na racionalidade trai uma situação desesperadora; havia perigo, não havia senão uma escolha: ou perecer ou ser *absurdamente* racional." (1980, § 10: 478).

Pois:

"... a velha Atenas estava findando. E Sócrates entendeu que todo o mundo *precisava* dele — seus meios, sua cura, seu artifício pessoal de autopreservação. Por toda parte, os instintos estavam em anarquia; por toda parte, estava-se a cinco passos do excesso... Os impulsos querem representar o tirano; precisa-se inventar um *contra-tirano* que seja mais forte." (1980, § 9: 477).

Em "Sócrates", dá-se uma hipertrofia da natureza lógica e produz-se uma *inversão,* pela qual o conhecimento consciente passa a representar a força criativa-afirmativa e a

sabedoria instintiva a fazer o papel do crítico (1967, § 13: 88), produzindo-se o "homem teórico" em oposição ao trágico.

Donde se vê que, ao contrário de Freud, quando fala de civilização *tout court,* em Nietzsche, há uma preocupação em distinguir formas e tipos sociais (além de modos de pensamento) que, mais uma vez, relativizam a idéia de um pensamento "filosófico" puramente abstrato e/ou interessado, exclusivamente, com o psicológico, como se tornou lugar-comum dizer. E talvez não seja por acaso que, em momento crucial do desenvolvimento de um raciocínio que vai em direção geral aparentada, Marcuse, em *Eros e Civilização,* cita-o, precisamente, como aqueles que expôs "... a gigantesca falácia sobre a qual se edificaram a Filosofia e a moralidade ocidentais: a transformação de fatos em essências, de condições históricas em metafísicas" (Marcuse, 1968: 115).

Daí se seguem outras temáticas que, mais tarde, reaparecerão em Weber — como a do *desencantamento* do mundo. O desencantamento é explícito em Nietzsche, podendo provocar confusão o aproximar essa noção, tal como aparece em Weber, da mais popularizada noção nietzschiana da "morte de Deus", como o faz Cohn (1979: 103). A relação entre desencantamento e morte de Deus é indireta, não sendo esta que inicia a secularização do mundo. Pode até a morte de Deus ser vista como um ponto final de um processo de desencantamento, mas não se omitindo estar o desencantamento, pelo contrário, mais continuamente associado à transferência do encantamento para um *outro* mundo e, justamente, ao monoteísmo. O que, aliás, é uma pista preciosa para iluminar, no próprio Weber, a relação, de modo nenhum óbvia, entre certo tipo de religiosidade e a racionalidade e, especificamente, no caso do judaísmo, sua oposição à magia.

Ainda outra temática comum, nesse contexto, seria, proeminentemente, a análise do significado histórico do Cristianismo, tratado por Nietzsche, reiteradamente, em toda a sua obra e mais sistematizado no *Anticristo.* E, mais uma vez, aqui mostra-se insuficiente a distinção entre um Nietzsche abstrato e um Weber concreto, bastando, para certificar-se disso, observar a análise do ascetismo e a do mecanismo da culpa, tal como desenvolvidos na *Genealogia da Moral,* possivelmente, dos seus livros o mais utilizado por cientistas sociais (6).

Enfim, seria preciso resgatar *outras* razões proeminentemente a sabedoria trágica e a "grande razão do corpo" que

---

6 Para Nietzsche ver Fink (1965 : 9); para Weber ver Bendix (1960 : 388).

a própria razão desconheça; enfim, aquilo que levou Nietzsche, talvez impropriamente, a ser considerado um *i*rracionalista. *Sobre*rracionalista talvez fosse expressão mais gráfica, indicadora da relativização de *uma* razão associada a determinado processo histórico e nele a outros elementos de nossa experiência, como a democracia, o utilitarismo, a ciência e, mesmo, a valorização do otimismo em oposição ao trágico (1967: 21).

A caracterização de irracionalista em face da existência só de *interpretações* e de nenhum *texto* na visão de Nietzsche, feita por Habermas (1971: 290-300), e seguida por Cohn (1979: 107), apesar de passagens que topicamente podem sugeri-lo é, no mínimo, polêmica, até a colocação *oposta* de postulação de "uma 'verdadeira' ordem não-metafórica das coisas" (Stern, 1981: 195) sendo feita (7).

Granier, todavia, procura avançar na tentativa de ultrapassar as categorias usuais no que diz respeito a Nietzsche. Ele sugere que Nietzsche supera o conceito tradicional de conhecimento (Granier, 1966: 317). Ao mesmo tempo, a *interpretação* para ele operaria como *seleção* e não como doação de senso absoluto (: 320-21). O pragmatismo vital (o erro útil) e a probidade filológica (texto, estrutura ontológica da verdade) se completariam (: 463 e seg.), caracterizando uma duplicidade ou *ambigüidade* essencial do ser (: 532). O pragmatismo, associado à atividade estruturante e individualizadora através da vontade de potência diz respeito a um aspecto do conhecimento (: 487). Na verdade, a vontade de potência seria (e isso é outra maneira de se apropriar dessa noção) a maneira pela qual se realiza a essência do ser enquanto *ser-interpretado,* via média que elimina tanto o dogmatismo quanto o ceticismo (: 603). Pois:

Porém, é mister manter em mente que, em Nietzsche, "A 'razão' é a causa de nossa falsificação do testemunho dos sentidos" (1980, § 2: 480) e que a fé socrática na "racionalidade a qualquer preço" constituía, na verdade, também um "erro" (1980, § 2: 478). Com o que, inclusive, retorna-se à

---

7 Habermas, que precisamente nesse contexto, aliás, *aproxima* Weber de Nietzsche (ao contrário de Cohn), é criticado por Kaufmann (1974 : 452-54) exatamente em torno desse ponto, chamando a atenção para o ponto de vista oposto (desenvolvido em John Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche: A Study of His Metaethics and Epistemology*) e para a extrema complexidade da questão, a qual não teria sido devidamente apreciada por Habermas.

questão da desconfiança nos conceitos, já discutida, e à realidade do *inconsciente,* pois:

> "Aquilo que se torna consciente está envolvido em relações causais que nos são inteiramente bloqueadas — a seqüência de pensamentos, sentimentos, idéias na consciência não significa que essa seqüência seja uma seqüência causal; mas aparentemente é como se fosse, no mais alto grau. Sobre essa aparência fundamos toda a nossa idéia de espírito, razão, lógica, etc. ... e os projetamos *nas* coisas e *por detrás* das coisas!" (1968, § 524: 284).

> "O mundo dos fenômenos tem bem uma existência independente de nós, mas permanece entendido que essa existência não é a de um em-si absoluto, massivo e fechado sobre si, mas a de um ser que tem por essência ser interpretado." (: 327).

E Jaspers, por sua vez, lembra, a propósito, a importância da noção filológica de *exegese* em Nietzsche. (1965: 289-93).

Essas observações soam críveis do ponto de vista do seu *métier* para um cientista social contemporâneo. E aqui talvez seja Weber — mais próximo a nós — que ajude a entender Nietzsche, na medida que a concepção e a operação com seus tipos ideais se aproxime do que está aqui colocado. (8)

---

8 Quanto à acusação (endossada por Cohn, 1979 : 107) de que a noção de eterno retorno "irracionalista" eliminaria a história, é ainda Granier quem diz: "... a doutrina do Retorno não tem de maneira alguma por função, em Nietzsche, cobrir um empreendimento de desvalorização do tempo ... longe de caucionar o divórcio entre o homem e o tempo, ele garante a possibilidade para o homem de um engajamento resoluto na história" (1966 : 574). Pois "A idéia do Retorno suprime os Ideais transcendentes para não deixar subsistir senão o movimento ininterrupto do devir ..." (: 575) através da vontade de potência. A valorização da atividade estruturante se dá na medida mesmo da ausência de uma crença na logicidade do ser ou da racionalidade — em termos hegelianos — da história.

VII

Seria Weber, então, um racionalista ingênuo? Mais parece que Weber e Nietzsche até compartilham em certa medida não só certas posições epistemológicas, como também a própria visão do processo histórico; variando, no entanto, na *atitude* diante dele. Existe, simultaneamente, maior discordância e concordância possíveis do que numa apreciação como esta, ainda em torno da racionalidade, e que para um cientista social contemporâneo mais soa como um estranho Weber destorcido, que estranha aquilo que o outro valoriza?

> "Os judeus são o povo mais estranho na história mundial porque, confrontados com a questão de ser ou não ser, escolheram, com uma intencionalidade absolutamente sinistra, ser *a qualquer preço:* esse preço era a *falsificação* radical de toda natureza, toda naturalidade, toda realidade, de todo mundo interior tanto quanto do exterior. Definiram-se agudamente *contra* todas as condições sob as quais até então um povo pudera viver, fora *permitido* viver; de dentro de si mesmos criaram um contraconceito a condições *naturais:* transformaram a religião, o culto, a moralidade, a história, a psicologia, uma após outra, em uma incurável *contradição a seus valores naturais...* a igreja cristã não pode alegar a menor originalidade quando comparada ao 'povo eleito'." (Nietzsche, 1980, § 24: 592).

Ao mesmo tempo, ao contrário do que sugerem certas apropriações, o próprio Weber certamente não reduzia tudo à questão da racionalidade ou à sua realização no capitalismo; nem mesmo ao sociológico *stricto sensu.* O seu conceito de *carisma* é, mesmo, alvo de críticas embaraçosas para os sociólogos por ele inspirados, sendo, então, interpretado por vezes como uma espécie de *desvio* ou deslize; o que é difícil de sustentar na medida do compromisso da sua percepção do processo de mudança histórica com esse conceito. Nesses momentos, pelo contrário, não estaria ele justamente se aproximando de uma crítica ao caráter *reativo* da sociologia do gênero da feita por Nietzsche? É possível que ele, então, concordasse com Nietzsche em que:

> "Grandes homens, como grandes eras, são explosivos em que se armazena uma tremenda força; sua pré-condição é sempre, histórica e psicologicamente, que por longo tempo muito se tenha juntado, armazenado, guardado e conservado para eles que não tenha havido nenhuma explosão por longo tempo. Uma vez que a tensão na massa tenha se tornado muito grande, então o estímulo mais acidental basta para invocar o 'gênio', o 'feito', o grande destino. O que importa então o meio, ou a época ou o 'espírito' da época, ou a 'opinião pública'!" (Nietzsche, 1980, § 44: 547).

A imagem do explosivo e de sua necessidade é extremamente gráfica. Em Weber, justamente, o carisma seria em nossa sociedade o antagonista histórico da racionalização; em termos nietzschianos, espécie de Dionísio desestruturante diante do Apolo organizador. Mitzman chega mesmo a centrar aí o ponto de encontro de Weber com Nietzsche. Acentua, ainda, como o carisma em Weber, afora sua referência à graça religiosa, articula-se também secularmente ao *ethos* aristocrático em oposição tanto ao plebeu quanto ao ex-plebeu representado pelo príncipe (Mitzman, 1976: 217). E nesse sentido, o príncipe patrimonial estaria na linha histórica da racionalidade formal, em contraposição ao feudalismo aristocrático independente; ponto destarte bastante original e importante para a sua discussão sobre o autoritarismo inerente, então, *também*, às estruturas racional-burocráticas, o que as leituras "liberais" em geral ignoram (9). O carisma não se identifica historicamente com o sobre-homem nietzschiano mas, sem dúvida, deveria se opor, embora paradoxalmente, às estruturas desencantadas e sem espírito da racionalidade burocrática extremada, tal como o sobre-homem ao niilismo em todas as suas formas (aí incluída a inevitável democracia).

9 Como na sua discussão sobre o *Junker* prussiano "Capitalismo e Sociedade rural na Alemanha" e "O caráter nacional e os *junkers*" em *Ensaios de Sociologia* (org. de C. Wright Mills e Hans Gerth), o que Weber mais acentua é exatamente o seu caráter não autenticamente aristocrático, provocando na Alemanha uma articulação particularmente pura entre autoritarismo e burguesia, seria interessante especular a partir daí sobre uma explicação alternativa à de Dumont para o nacional-socialismo: patologia provocada não pela repressão da hierarquia (em todo caso, a Alemanha não seria o *locus* mais típico disso no Ocidente), mas do autêntico carisma, mais presente, tipicamente, na Inglaterra.

VIII

Talvez não seja à toa, porém, que Weber conheceu a loucura no *meio* da vida e que Nietzsche caminhou inexoravelmente para ela. Weber, ao que parece, em toda a sua monumentalidade, domou a onipotência e, apesar dos percalços, autolimitou-se metodicamente, hipervalorizando a atividade estruturante, a divisão em campos e domínios, etc.; mesmo que Mitzman tenha razão quanto a uma contradição entre isso e transformações na sua visão de mundo, que não chegou a resolver plenamente. Os próprios limites da ciência, não-valorativa, devem ser entendidos enquanto tais, e *não* como subestimação da atividade valorativa. No plano pessoal valorizou o ascetismo como instrumento válido de repressão; o que, de fato, não deixou de projetar-se no plano do trabalho, não só na atenção dedicada à articulação entre ascetismo e racionalização, como também na pouca atenção dada às questões do inconsciente — o que, assim, não significaria, num nível mais profundo, apenas ignorá-lo.

Nietzsche, pelo contrário, nunca cessou de caminhar sempre adiante, queimando pontes e fronteiras, num movimento que já foi caracterizado como autodestrutivo (Stern, 1981: 210) caracterização a que o próprio Nietzsche talvez não tivesse nada a opor, contanto que *também aí* se entendesse o processo como indo a extremos, a autodestrutividade acabando por se negar.

Talvez não seja por acaso que, justamente no texto de Weber em que aparece mais expressamente a presença de Nietzsche, ele faça em termos extraordinariamente poéticos a louvação, no entanto, antinietzschiana — o que parece não ter sido percebido pelos observadores que se impressionaram com as óbvias referências a Nietzsche ou que defendem a tese da "influência" crescente desse sobre Weber nos seus últimos escritos — da aceitação do destino de nossos tempos e das exigências e tarefas do momento que, violentados, *produziriam monstruosidades* (Miels e Gerth, 1982). Nietzsche, por seu lado e em contraste, já dissera que há aqueles que só nascem postumamente e aceitara *esse* como sendo o seu destino. Como dissera na carta a Burckhardt, não podia fugir ao sacrifício da *criação* do mundo.

O escritor argentino Ernesto Sábato já formulou a idéia de que nós, os "bárbaros" latino-americanos, herdeiros da cultura latina e francesa, mas descendentes da *periferia* da Europa, que não conheceu um Renascimento racionalista e

científico, e habitantes de um continente novo e desmesurado, estamos melhor dotados para sentir e compreender gente como Nietzsche (juntamente com Dostoievski, Tolstoi, Kierkegaard, Strindberg e Kafka) e, até, para explicá-lo aos europeus (1982: 127). As "considerações" de Nietzsche seriam, assim, não só "intempestivas", como ele as via, mas, também, "excêntricas". Nietzsche seria, nesse caso, como que o "nosso" Weber, não só filosófica, mas também, sociologicamente eficaz em seu novo lugar.

No que diz respeito à "periferia" da Europa, é curioso que a Polônia aparece na obra tanto de Nietzsche quanto de Weber, embora em Nietzsche, evidentemente, — como sói acontecer — em termos imagísticos. Só que, enquanto Nietzsche fantasiava ser descendente de um nobre polonês — o que para ele seria um nobre exponencial, já que o aristocrata autêntico, premissa do sobre-homem estaria mais próximo da barbárie que do salão —, Weber expressava temor diante da penetração de trabalhadores rurais poloneses na Alemanha, como também dos eslavos, em geral, nos Estados Unidos ameaçando a colonização anglo-saxã-germânica. Apesar de aqui também aparecer uma afinidade flagrante, quando no domínio da religião, Weber aponta para o fato de novas concepções religiosas tenderem a ocorrer em áreas adjacentes aos grandes centros de civilização, embora sujeitas à sua influência, onde o homem ainda não tenha "desaprendido a enfrentar o curso do mundo com questões próprias", "... a possibilidade de questionar o significado do mundo", pressupondo "a capacidade de espantar-se diante do curso dos eventos". (1967: 206-7).

Weber levou aos limites as possibilidades mais evidentes do seu tempo e... lugar; mesmo, em termos nietzschianos, contestando a decadência. O "método" é individualista e abre espaço para o carisma, opondo-se à sociologia organicista da moral reativa do rebanho. Ultrapassa o liberalismo à medida que privilegia o poder como manifestação da vontade de potência, residindo aí, também, a sua exaltação do Estado, visto como manifestação máxima da atividade estruturante da vontade de potência (e não como um autoritarismo vulgar), nesse sentido, não estando tão longe quanto se poderia supor de imagens de admiração nietzschianas que se utilizam do Estado romano. E, certamente, concordaria com o jovem Nietzsche quando esse dizia, a propósito de Heráclito, que as *coisas* não são senão "... o lampejo e as faíscas de espadas em confronto" (1962: 55).

Todavia, asceticamente, respeitou também, embora no extremo, os limites desse tempo-lugar e, portanto, os limites do demasiadamente humano; em contraste com um Nietzsche permanentemente estrangeiro. E esse respeito é expresso pela ênfase que o acompanha até o fim na idéia de que, para além das representações estruturantes dos atores e dos grandes problemas tais como postos culturalmente, cai-se no arbitrário; ou, talvez, diria o Nietzsche do *Nascimento da Tragédia,* abandona-se a claridade das formas apolíneas, penetrando na escuridão do caos dionisíaco. A própria periferia que basicamente tinha em mente — a do judaísmo — estava referida à *sua* tradição cultural tal como já constituída; e todos os estudos de outras culturas são orientados pelas questões postas pela sua própria. (10)

Luz e caos são, de fato, expressões que nesse contexto aparecem reiteradamente em Weber:

> "A luz que emana dessas mais altas idéias avaliativas sempre cai sobre um permanentemente cambiante segmento finito do vasto e caótico curso de eventos, que vai fluindo através do tempo." (1949: 111).

Somente quando "a luz dos grandes problemas culturais se move" é que, como vimos, "a ciência, também, prepara-se para mudar sua posição e seu aparato analítico e para observar o fluxo dos eventos das alturas do pensamento" (1949: 112).

Já em Nietzsche, pelo contrário, nas palavras de Deleuze:

> "Contra a imagem de uma vontade que sonha se fazer atribuir os valores *estabelecidos,* Nietzsche anuncia que querer é *criar* os valores novos." (1977: 96).

E por isso, conhecer também é criar constantemente, para além das fronteiras estabelecidas por Weber. E criar é, também, penetrar nas sombras, nas razões que a própria ra-

10 Uma especulação interessante seria a de se, adicionalmente, num nível mais profundo, as categorias impositivas a que se refere Weber não representariam, racionalizadamente, mas sem maiores mediações, as suas próprias categorias psicológicas. Mitzman (1976), pelo menos, tenta mostrar como os temas da sua vida pessoal e familiar aparecem com nitidez fora do comum no seu trabalho e isso seria um desenvolvimento lógico desse raciocínio.

zão desconhece. Diante da beleza e da racionalidade apolíneas dos gregos, a desconfiança paradoxal que assalta o analista é:

> "Quão grande deve ser Dionísio entre vós se o deus de Delos considera tal mágica necessária para curar vossa loucura ditirâmbica!" (1967, § 25 144).

A crescente ênfase de Weber no carisma, certamente, tem parentesco com o dionisíaco, abrindo uma brecha importante na sua postura apolínea. Todavia, não se deve perder de vista que essa noção — quebra, passional, referida a uma continuidade — ainda é própria a seu tempo-lugar, não sendo estranha a manifestações como o romantismo, oposto ao racionalismo liberal. Também, o *modo* pelo qual concebe a própria *relação* entre os dois permanece — como se estivesse, cada vez mais, batendo contra as paredes da jaula de ferro a que chegara a se referir — puritanamente radical e "dialético", não havendo nada de equivalente à ambigüidade da figura gozadoramente antimaniqueísta do Zaratustra nietzschiano, ou ao *novo* Dionísio, que, significativamente, substitui o par Apolo-Dionísio. (11) A imagem de um Weber rebelde (e não só de Weber, aliás) em oposição a um Weber liberal e/ou autoritário, mantém-se, nesse sentido, *prisioneira* da "jaula de ferro". E — quem sabe? — talvez fosse também nessa direção o seu chamado "pessimismo heróico", e não apenas no que diz respeito ao *êxito* da rebeldia, de resto — pelo menos na forma da profecia ética religiosa (em contraste com a profecia exemplar) — por ele verificado historicamente; embora, no final das contas — e esse é o ponto — relançando paradoxalmente os processos de racionalização.

I X

"No lugar da 'sociologia', uma teoria das formas de dominação" (Nietzsche, 1968, § 462: 255). O reconhecimento de que toda "coisa", inclusive as sociedades, constituem como

11 O poeta-filósofo Hermann Broch (1982) retomará essas questões (entre outras, como a da unidade e multiplicidade do sujeito) em tom e palavras que iluminam a relação entre o claro-escuro e o eterno retorno. Privilegia, então, o limiar, o crepúsculo, a beira, a penumbra, o sorriso, a orla, o meio, as fronteiras abertas, o reino intermediário onde se situaria a própria poesia que, tal como o *novo* Dionísio nitzschiano, marcam a continuidade, as gradações e a condensação do claro-escuro.

que campos de força multidimensionais e que, portanto, não há "lei", a não ser enquanto uma possível expressão de uma correlação de forças. (12) Por isso, Zaratustra diz: "não é o vizinho que lhes ensino, mas o amigo" (Nietzsche, 1980, § 16: 173). Ou seja, o "vizinho", expressão de uma forma de dominação, é uma construção e não uma experiência direta, e por isso deve ser desnaturalizado.

> "O 'vizinho' louva o altruísmo porque lhe traz vantagens. Se o vizinho ele mesmo fosse 'altruísta' no seu pensar, repudiaria essa diminuição da força, essa mutilação em *seu* benefício; trabalharia contra o desenvolvimento de tais inclinações, e acima de tudo manifestaria o seu altruísmo *não* o chamando de bom." (Nietzsche, 1974, § 21: 94).

A crítica, apaixonada, que faz Nietzsche à imagem do vizinho, aqui como alhures, serve a um experimento de estranhamento que ganha forma no papel ainda enquanto tal, tanto quanto outros experimentos-escavações a céu aberto. E serve também como crítica ao liberalismo, na mesma linha do que já estava colocado desde a questão não puramente epistemológica das "folhas iguais". Mas crenças como essa são os elementos associados pela sociologia à constituição "normal" de uma sociedade, à sua solidariedade. Justamente o que Nietzsche está afirmando é que as diversas sociedades não são apenas variantes que precisam, todas, preencher os mesmos requisitos para se constituírem enquanto tais. Esses requisitos abstratos do próprio relativismo liberal, eles mesmos é que são relativizados, aí incluída a construção social da noção de sociedade e/ou de sistema social enquanto totalidade. Como também aquilo que seriam, supostamente, os seus "átomos": o indivíduo-vizinho é apenas *uma* das possibilidades, subordinada ao movimento mais geral de organização e desorganização das individualidades (aí incluídas as totalidades individualizadas) no círculo do eterno retorno:

> "Nenhum sujeito 'átomos'. A esfera de um sujeito constantemente crescendo ou decrescendo, o centro do sistema constantemente deslocando-se; em casos nos quais não pode organizar a massa apropriada, quebra-se em duas partes. ..." (Nietzsche, 1968, § 488: 270).

---

12 Otávio G. Velho (1982). O que não impede que "força" — basicamente uma imagem — transformada em conceito vire, também, uma "ficção".

Essa discussão certamente não é estranha ao debate de então entre o conservadorismo romântico e o racionalismo liberal, fixado na sociologia através da dicotomia comunidade-sociedade; sem falar da oposição filosófica clássica entre nominalismo e realismo. Mas, ao criticar *simultaneamente* o átomo e a totalidade orgânica, Nietzsche parece buscar, justamente, superá-lo.

Mas ainda por cima, será possível, como desejava Nietzsche, imaginar um espaço social marcado pela primazia da experiência existencial e das vicissitudes do "amigo"? Em que se acredite em apostar preferencialmente em razões que a razão desconheça? Haverá uma "sociedade" que assuma ela própria só existir enquanto equilíbrio de múltiplos impulsos que podem se arrumar de outras maneiras? Que relativiza o tempo linear e contínuo? Que, ao invés de se contrapor à vida ou de representá-la como um campo de regras e valores fixos e unívocos, expressa-a compreendendo a realidade da potência em suas múltiplas formas e a do eterno retorno presentes na imagem lúdica do jogo, da razão do corpo, da incerteza e daquilo que, na falta de melhor expressão, se denomina "ambigüidade"? Que reconhece que até a verdade se subordina à vida, enquanto não haja um tipo de vida que com ela se identifique? Em que a moral é reconhecida como *mascára*? Em que o "escuro" não pode ser ignorado, dada sua presença impositiva através dos "bárbaros" internos? Em que hierarquia e movimento coexistem? Em que conhecimento se transforma em instinto e se expressa, preferencialmente, pelas vias menos controladas da arte, do humor, da metáfora e do provisório? Em que, portanto, a própria atividade de exercício da potência individualizadora e estruturante é aceita, sem ser, por isso, desmerecida, como momento, parte de um jogo, fantasia, numa recuperação da imagem do Sísifo, agora brincalhão, em que o nobre (atividade) consiste em não se poupar, apesar da inexistência de uma finalidade última? Em que, assim, estrutura e fluxo, individualização e desindividualização, representados culturalmente (*casa* e *rua*?) não sejam vistos como coisas do mesmo gênero, ou entre as quais se tenha que optar? Em que, enfim, a "sociedade", em suas manifestações simbólicas, não esteja apenas reagindo a si mesma, como suporia a "sociologia", mas também expressando a aceitação da vida em sua fluidez?

Estranhamente, tudo isso é Nietzsche. Estranho porque nada disso parece soar a nossos ouvidos como algo total-

mente novo e distante, uma vez que se coloque entre parênteses alguns pressupostos teóricos de um estilo sociológico reativamente correspondente ao primado social da coisificação e/ou da hipertrofia da atividade estruturante. Evidentemente, não se trata de absolutizar contrastes. Mas com todas as cautelas, se isso tiver sentido, o peregrino intempestivo e excêntrico pode ter encontrado um pouso e, nesse caso, Sábato talvez tenha alguma razão, inclusive na possibilidade de "explicá-lo" aos europeus: ou seja, de *retornar*, em busca dos *loci* onde as realidades mais próximas à "vida" são mais sombra.

X

Exercícios como este podem ser multiplicados. No que diz respeito a Nietzsche, além das comparações mais óbvias com Marx, Pareto e Freud (e com os "influenciados", como Adler, Jung, Sorel, Spengler, etc.), ocorrem, em termos pontuais:

1. Tocqueville, que Nietzsche conhecia (Stern, 1981: 24), e a referência de ambos (tanto quanto Weber) a um *ethos* aristocrático e à temática da democracia e do individualismo:

> "O europeu moderno caracteriza-se por dois traços aparentemente opostos: o individualismo e a demanda por direitos iguais; isso eu finalmente vim a entender." (Nietzsche, 1968, § 783: 410).

E:

> "O socialismo é meramente um meio de agitação empregado pelo individualismo." (1968, § 784: 411).

2. Marcei Mauss, comparando-se a sua teoria das trocas e da dádiva com as considerações sobre a *dívida* no segundo ensaio da *Genealogia da Moral,* tal como já sugerido por Deleuze e Guattari (1972: 218-19).

3. Mannheim, explorando o que há, inclusive, de "influência" reconhecida no que diz respeito à sua sociologia do conhecimento. Mannheim, analogamente a Weber e, em con-

traste com boa parte dos desenvolvimentos posteriores supostamente por ele inspirados, coloca Nietzsche, ao lado de Marx, como uma das duas fontes modernas da sociologia do conhecimento (1976: 329). Particularmente importante seria reexaminar a sua noção de *intelligentsia,* ajudando a repensar o seu caráter não-reativo, usualmente criticada de forma significativamente análoga à noção de carisma em Weber. É ainda, consistente com Nietzsche — mais, talvez, que com o próprio Mannheim — notar que o *perspectivismo* implica não só em que tudo é visto de uma determinada perspectiva e que as perspectivas não apenas diferem, mas *lutam* entre si (numa pluralidade polêmica e não matemática na expressão de Granier), mas que é preciso verificar sob que perspectiva está sendo vista cada coisa; o que por um lado abre o campo para uma "sociologia" onde o conhecimento é, ele mesmo, objeto, e, por outro, faz radicalmente com que, conforme a perspectiva, cada "coisa" já seja, de fato, outra.

As possibilidades são muitas, passando por contemporâneos como Foucault e Dumont. Mas parece importante ter em mente que, mais do que identificações e oposições, o que interessa é utilizar essas comparações como instrumento de compreensão, que supere o conhecimento positivista e também as dicotomias da dialética pela plena aceitação das diferenças. Entre o filósofo em diversas variantes e extensões que busca repertórios de inter-relações entre obras, orientações, discursos ou práticas realizados para que se alcance o conhecimento dos significados buscados e o pesquisador experimental para quem o significado pertinente é referido à *ponta* do conhecimento científico e a regras determinadas de procedimento, encontra-se um terreno nebuloso e mal delimitado. Explorá-lo verdadeiramente é uma fronteira aberta para quem sinta (nem sempre) a vocação do equilibrista e a atração pelas gradações do claro-escuro.

BIBLIOGRAFIA

ARON, Raymond. *German Sociology.* Londres, William Heinemann, 1957.

————. *Les Etapes de la Pensée Sociologique.* Paris, Gallimard, 1967.

BENDIX, Reinhard. *Max Weber an Intellectual Portrait.* Nova Iorque, Doubleday, 1960.

BROCH, Hermann. *A Morte de Virgílio.* Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira, 1982.

COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação; Fundamentos da Sociologia de Max Weber.* São Paulo, T. A. Queiroz Editor, 1979.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie.* Paris, Presses Universitaires de France, 1977.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *L'Anti-OEdipe; Capitalisme et Schizophrénie.* Paris, Les Éditions de Minuit (nova edição ampliada), 1972.

FINK, Eugen. *La Philosophie de Nietzsche.* Paris, Les Éditions de Minuit, 1965.

FLEISCHMANN, Eugène. "Weber e Nietzsche". In: *Sociologia: para Ler os Clássicos* (org. de Gabriel Cohn). Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos Editora, 1977.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber.* Rio de Janeiro, Forense, 1970 /1966/.

GRANIER, Jean. *Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche.* Paris, Éditions du Seuil, 1966.

HABERMAS, Jürgen. *Knowledge and Human Interests.* Boston, Beacon Press, 1971.

HUGHES, Stuart. *Consciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought, 1890-1930.* Nova Iorque, Octagon Books, 1976.

JASPERS, Karl. *Nietzsche; an Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity.* South Bend, Indiana, Regnery Gateway, 1965.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche; Philosopher, Pyschologist, Antichrist.* 4. ed., Princeton, Princeton University Press, 1974.

————. "Editor's Introduction". In: *On the Genealogy of Morals* (org. e trad. de Walter Kaufmann). Nova Iorque, Vintage Books, 1969.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche et le Cercle Vicieux* (ed. rev.) Paris, Mercure de France, 1978.

LEACH, Edmund. *Political Systems of Highland Burma.* Londres; Athlone Press, 1970.

MACRAE, Donald G. *Max Weber.* Nova Iorque, The Viking Press, 1974.

MANHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia.* Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1976.

MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização; uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud.* Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1968.

MILLS C. Wright e Hans GERTH. *Ensaios de Sociologia.* Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1982.

MITZMAN, Arthur. *La Jaula de Hierro; una Interpretación Histórica de Max Weber.* Madri, Alianza Editorial, 1976.

NIETZSCHE, Friedrich. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks.* Chicago, Gateway Éditions, 1962.

————. "Attempt at a self-criticism". In: *The Birth of Tragedy.* Nova Iorque, Vintage Books, 1967.

————. *The Birth of Tragedy.* Nova Iorque, Vintage Books, 1967.

————. *The Will to power* (org. e trad. de W. Kaufmann). Nova Iorque, Vintage Books, 1968.

————. *The Gay Science* (org. e trad. de W. Kaufmann). Nova Iorque, Vintage Books, 1974.

————. "On truth and lie in an extra-moral sense". In: *The Portable Nietzsche* (org. e trad. de W. Kaufmann). Londres, Penguin Books, 1980.

————. "Twilight of the Idols". In: *The Portable Nietzsche* (org. e trad. de W. Kaufmann). Londres, Penguin Books, 1980.

————. "Thus Spoke Zarathustra". In: *The Portable Nietzsche* (org. e trad. W. Kaufmann). Londres, Penguin Books, 1980.

————. "The Antichrist". In: *The Portable Nietzsche* (org. e trad. de W. Kaufmann). Londres, Penguin Books, 1980.

RUNCIMAN, W. G. *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science.* Cambridge, Cambridge University Press,1972.

SÁBATO, Ernesto. *O Escritor e Seus Fantasmas.* Rio de Janeiro, Ed. Francisco Alves, 1982.

STERN, J. P. *A Study of Nietzsche.* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

VELHO, Otávio G. "A propósito da publicação de uma coletânea". In: *Sociedade e Agricultura.* Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1982.

WEBER, Max. "'Objectivity' in social science and social policy". In: *The Methodology of the Social Sciences* (org. e trad. de Edward Shils e Henry Finch). Glencoe, Illinois, The Free Press, 1949.

————. *Economia y Sociedad,* México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

————. *Ancient Judaism.* Nova Iorque, The Free Press, 1967.